Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Metafísica y dialéctica en el pensamiento de Francisco Suárez, influencia en y desde la escolástica ibérica.

Metaphysics and dialectics in the thought of Francisco Suárez, influence in and from Iberian scholasticism.

DOI: 10.32870/sincronia.axxviii.n85.3a24

Eduardo Quintana Salazar
Departamento de Filosofía / Universidad de Guadalajara (MÉXICO)
CE: eduardo.quintana@academicos.udg.mx / **ID:** 0000-0003-4774-0826

José Luis González Rojo
Departamento de Filosofía / Universidad de Guadalajara (MÉXICO)
CE: jose.grojo@acdemicos.udg.mx / **ID:** 0000-0001-9877-2102

Esta obra está bajo una licencia

Recibido: 04/10/2023
Revisado: 31/10/2023
Aprobado: 23/11/2023

RESUMEN

Este texto trata sobre el pensamiento de uno de los autores más representativos de la escolástica de los siglos XVI y XVII, pero que paradójicamente ha sido poco estudiado en la amplitud de su obra y sus alcances, se trata de Francisco Suárez, S. J. (1548-1617). El pensamiento de este jesuita se inscribe en una encrucijada de caminos y transformaciones que dieron forma a la llamada "modernidad" europea, y creemos sin duda alguna que su pensamiento aportó elementos significativos para la conformación del pensamiento filosófico y teológico posterior. Ponemos especial énfasis en su metafísica y su dialéctica, como ciencias filosóficas que articulan su pensamiento en los ámbitos ya señalados, pero cuyo alcance irá más allá de su congregación religiosa y de la escolástica misma, pues impactó en muchos otros autores que son considerados no escolásticos por la academia. Este trabajo contiene tres aspectos generales: hacemos una descripción del agitado contexto intelectual en que se surge el pensamiento de nuestro autor, como marco para la comprensión de sus propuestas filosóficas. Después tratamos rasgos generales de su perspectiva filosófica para luego presentar un aspecto específico de ella, y que es un eje central en la

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

consolidación de su idea de ciencia metafísica, la *ratio dubitandi* o razón de dudar, que adquiere el carácter de método para una crítica de la ciencia metafísica de su época. Finalmente, exponemos el sentido que para Suárez tiene el estudio de la dialéctica como instrumento riguroso para la adquisición de la ciencia, contribuyendo a una revaloración de dicha ciencia después del influjo del terminismo de corte ockhamista que la llevó al declive.

Palabras clave: Ciencia. Metafísica. Dialéctica. Ser. Duda. Método.

ABSTRACT

This text deals with the thought of one of the most representative authors of scholasticism of the 16th and 17th centuries, but who paradoxically has been little studied in the breadth of his work and its scope, he is Francisco Suárez, S. J. (1548-1617). The thought of this Jesuit is part of a crossroads of paths and transformations that shaped the so-called European "modernity", and we believe without a doubt that his thought contributed significant elements to the formation of subsequent philosophical and theological thought. We place special emphasis on his metaphysics and dialectics, as philosophical sciences that articulate his thought in the areas already indicated, but whose scope will go beyond his religious congregation and scholasticism itself, since it had an impact on many other authors who are considered non-scholastic for the academy. This work contains three general aspects: we describe the agitated intellectual context in which our author's thought arises, as a framework for understanding his philosophical proposals. Then we discuss general features of his philosophical perspective to then present a specific aspect of it, which is a central axis in the consolidation of his idea of metaphysical science, the *ratio dubitandi* or reason for doubting, which acquires the character of a method for a critique of the metaphysical science of his time. Finally, we expose the meaning that for Suárez the study of dialectics has as a rigorous instrument for the acquisition of science, contributing to a revaluation of said science after the influence of Ockhamist terminism that led to its decline.

Keywords: Science. Metaphysics. Dialectic. Being. Doubt. Method.

El propósito de este trabajo es resaltar la figura del padre jesuita Francisco Suárez por medio de su *Ratio dubitandi*, como un elemento que contribuye a la expansión de una nueva figura del mundo, como la usualmente llamada *modernidad*; si usamos las palabras de Luis Villoro estamos obligados a hacer una escala, ya que respecto a este filósofo, no hay fronteras precisas entre una época y otra; Villoro pide que persigamos dichos antecedentes incluso en el siglo XIII cuando se pregunta: "¿No encontramos en un San Francisco, en un Dante, un Petrarca, o un Giotto vislumbres, dentro del

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

espíritu del Medievo, de lo que habrá de ser la imagen renacentista del mundo?" (1992, p.9-10). Por la brevedad de este espacio no entraremos en detalles, por lo que debemos hacer un rápido panorama de acontecimientos que marcan cambios profundos como la gran peste del siglo XIV, entre 1347 y 1353 con la muerte de cerca de 80 mil europeos; en 1453 cae Constantinopla ante los turco-otomanos; el descubrimiento del nuevo mundo, así como caída de Granada, ambas en 1492; la transformación de los reinos de la península española en un imperio; la anexión de nuevos territorios en África, en Indias orientales y occidentales; conflictos entre monarquías europeas, y de éstas con el papado; movimientos reformadores dentro de la iglesia romana que culminarán con la reforma y contrarreforma; junto con los diez días que estremecieron a Europa con la actualización del calendario por orden del papa Gregorio XIII, en 1582, en que se quitan diez días en octubre, del 04 se pasó al 15, de un momento a otro, por decreto papal y que contó con el apoyo de Felipe II para aplicarse en todos sus reinos en Europa; entre otros acontecimientos. Así, a partir de nuestro estudio de la obra de este insigne pensador, pretendemos responder a preguntas que orientaron la investigación: ¿Cuál es el lugar del pensamiento y la figura intelectual de Francisco Suárez en la filosofía del siglo XVI frente a las transformaciones políticas, económicas y científicas de la época? En su concepción de las ciencias, en particular de la metafísica, ¿cuál es el papel que juega la noción de *Ratio Dubitandi* (razón de dudar) para la consolidación de la ciencia suareciana y sus implicaciones en otras ciencias, por ejemplo, la dialéctica?

En el siglo XVI se dio un notable contraste entre la península ibérica y el resto de Europa; mientras esta última se agitaba en transformaciones políticas, sociales, culturales, guerras de religión, rupturas y cismas cristianos, la península ibérica gozaba de una cierta estabilidad. Si bien en el resto de Europa hubo una serie de crisis que llevaron a muchos países a transformar sus sistemas políticos y económicos, España y Portugal mantenían la unidad religiosa y, por extensión, su unidad política. En términos de afianzamiento y proliferación de los estudios académicos, no hubo agitaciones político-religiosas que obstaculizaron los empeños de los intelectuales ibéricos al estudio de las diferentes ramas de la teología y la filosofía. Raúl Scorraille (1917) describe muy bien este contexto cuando sostiene:

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> Todas las naciones se hallaban agitadas y atormentadas por guerras de religión, excepto España y Portugal que, poseyendo unidad política, gracias a la unidad religiosa, conservaban entre los Pirineos y los mares como un monasterio detrás de la cerca que le aísla y le protege, la paz y seguridad necesarias a la investigación y contemplación científica (p.67).

La influencia de la Reforma protestante no se sintió en España con la misma fuerza que en otras regiones de Europa, no así el movimiento humanista representado por Luis Vives y sus amigos Thomás Moro y Erasmo de Rotterdam; éste último llegó a ser consejero del Rey Carlos V e influyó en la labor misionera de algunos religiosos en el Nuevo Mundo[1] –junto con Moro– y del escepticismo de Francisco Sánchez; veremos, párrafos más adelante, como ejemplo de tendencias que, por lo pronto, nombramos como anti escolásticas, aunque no plantearon una crítica a todos los aspectos y vertientes de la misma. También, para ir estableciendo aspectos del contexto de la filosofía del autor que aquí interesa –Suárez–, es destacable el aporte que brinda Zeferino González Díaz, en su *Historia de la Filosofía* (1886), cuando señala que, en gran parte de Europa, pero en particular en España y Portugal, proliferaron varias escuelas de pensamiento que confirieron al ambiente intelectual de la época una variedad amplia de posturas, algunas más o menos relacionadas, otras contrapuestas entre sí; nos dice:

> […] dividiremos al contenido filosófico de esta época en las siguientes escuelas o direcciones: escuela platónica, o si se quiere, neoplatónica; escuela aristotélica; escuela anti aristotélica; escuela físico-naturalista; escuela teosófico-naturalista; escuela independiente; escuela filosófico-política. [...] filosofía tradicional o escolástica-cristiana y, por último, de la escuela escéptica (1886, p. 9).

El aristotelismo de corte tomista imperó en gran parte de las universidades europeas desde la alta edad media, y convivió, no sin fricciones, con la interpretación averroísta y el platonismo

[1] Sobre todo, con la defensa que hicieron de la filosofía de Cristo o pacifismo en Erasmo de Rotterdam, Luis Vives y Bartolomé de Las Casas, como se demuestra en Quintana-Ramírez (texto en prensa, 2023).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

agustiniano, pero a partir del siglo XV, por las circunstancias del Concilio de Florencia (Basilea-Ferrara-Florencia, 1431-1445) que tenía entre otros objetivos la reunión de la Iglesia católica y la ortodoxa, empezaron a fluir hacia occidente muchísimos libros de filosofía griega[2], muchas ediciones de obras de Platón, Aristóteles, entre otros filósofos griegos y algunos latinos; debido a esto se intensificó la presencia de diversas corrientes y escuelas de pensamiento que estudiaban al filósofo Estagirita, con una lectura no escolástica[3]; podríamos decir que en la península ibérica se desarrolla un ambiente intelectual de una vasta pluralidad. Por otro lado, destacamos la presencia de la escuela escéptica de la cual se tratará párrafos más adelante, pero que jugará un papel preponderante en los debates filosóficos de la época. Ángel Poncela (2015), nos presenta también una pluralidad de vertientes no escolásticas que rodean, como contexto, la redacción y publicación de las *Disputaciones Metafísicas* (1597) de Francisco Suárez entre las que destaca el humanismo, el escepticismo y el agnosticismo (p.281).

En muchas universidades del siglo XVI, en Europa y las recién fundadas en América, encontramos la constante presencia del tomismo, el escotismo, el ockhamismo. Si bien las tres son relevantes, nos interesa destacar el papel que tuvo la vía ockhamista y cómo permeó varias ramas de las ciencias de la época, incluyendo la teología. Destacamos esto ya que en el periodo que abarca los siglos XVI y XVII se suscita una muy dura reacción a la incursión del nominalismo ockhamista en las ciencias, tanto humanas como teológicas, cuestionando severamente el formalismo en que se había caído, reduciendo prácticamente las ciencias a discusiones terminológicas. Manuel Maceiras (2010) sostiene que: “el sutil formalismo no produjo frutos apreciables y acabó convirtiéndose en ejercicio verbal y exigencia de distinciones y precisiones [...] pero sin contenido ni la menor eficacia práctica” (p.172); sigue describiendo Maceiras cómo el nominalismo logicista impregna en la ciencia

[2] Sobre este asunto se puede estudiar el tema en Alberigo, Giuseppe. (1993). *Historia de los concilios ecuménicos*. Salamanca: Sígueme. Pp. 237ss. Y en Kristeller, K. P. (1982). *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. México: FCE. Pp. 38ss.

[3] Zeferino González refiere aquí al menos tres formas del aristotelismo europeo además del escolástico: el averroísta, ya conocido también desde la alta edad media; el alejandrino que también fue desarrollado a partir de la interpretación de Alejandro de Afrodisias y la escuela griega-aristotélica, caracterizada por ser propia de los ortodoxos griegos que llegaron por el concilio de Florencia (1886, p. 20).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

en la península ibérica, pero se queda detenido en discusiones formales, pura terminología y sintáctica poco reflexiva, sin conexión con las cuestiones prácticas y científicas concretas (p.173). Las "sutilezas escolásticas" de las que habla Maceiras parecen estar presentes en autores escolásticos, tanto españoles como portugueses, que habían alcanzado ya cierto renombre; tales pensadores se vieron influidos por este formalismo, lo que, a juicio del autor, sus pensamientos fueron "oscurecidos". Fonseca, León, Toledo, los maestros de Coimbra, los complutenses y no pocos salmantinos centraron muchos de sus trabajos en las discusiones logicistas sin obtener mucho provecho para las ciencias humanas ni las divinas (p.174). Sobre la preminencia de las disciplinas artísticas en el ambiente intelectual ibérico, es destacable la figura de Alfonso de la Torre, autor de la *Visión deleitable de la filosofía, artes liberales metafísica, y filosofía moral* (1489), citado por José Luis Fuertes Herreros (2011). Alfonso de la Torre no hace sino seguir el orden común de la enseñanza de las artes liberales como antesala para los estudios mayores, pero las presenta, como necesarias y básicas para alcanzar la verdad, suponiéndolas como indispensables en la ciencia; así, según nos dice De la Torre, citado por Fuertes Herreros: "Percibidos los conocimientos del *trivium*, como instrumentos básicos para posibilitar el descubrimiento y ascenso a la verdad, se describirán las artes del *quadrivium*" (2011, p.125).

Es comprensible que en el contexto de los siglos XVI y XVII, se desarrollara en algunos círculos el rechazo a la escolástica, aunque en principio podría decirse que no era rechazarla por sí misma, sino por la "degradación" de las ciencias al reducirse a discusiones terministas por la influencia del nominalismo, lo que significaba atender más al lenguaje, los términos y las formas argumentativas que al contenido o al contacto de las ciencias con la realidad. En el trabajo titulado "Domingo de Soto", de David Jiménez Castaño (2015), se puede ver cómo la presencia del nominalismo resultaba ser una carga pesada, más que una vía para el desarrollo de las ciencias; Jiménez nos dice que: "Las vanas divagaciones nominalistas anquilosan todas estas disciplinas [lógica, ética, física, metafísica, teología, etc.] impidiendo su avance y alejándolas de las preocupaciones del momento, conduciéndolas al desprestigio frente a humanistas y protestantes" (2015, p. 171). El texto refiere además cómo Domingo de Soto recibe la encomienda de reformar los

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

cursos de artes; dado que este dominico se formó en París y fue buen conocedor del nominalismo ockhamista, además de haber sido un notable estudioso de las *Summule Logicales* de Pedro Hispano (Jiménez, 2015, p.178), era sin duda la mejor opción para reconducir el estudio de las artes liberales y devolverles su carácter de instrumento para las demás ciencias. Este es un claro ejemplo de una forma de reacción positiva para la escolástica frente al nominalismo imperante, pero sin duda fue una lucha muy dura para Domingo de Soto, pues pugnó con insistencia por separar la lógica de otras disciplinas como la metafísica y la teología; pero al parecer, era muy difícil desterrar una tendencia en la que tanto teólogos como filósofos estaban muy imbuidos[4].

En este marco se desarrollaron muchos textos de filosofía, en particular comentarios a la *Metafísica* (2014) y a la *Física* de Aristóteles. Muchos de ellos seguían la forma escolástica tradicional presente desde inicios de la Edad Media: exposición de textos a comentar[5] seguida de su respectiva glosa; a esta le seguía una serie de cuestiones disputadas a las que se respondía sosteniendo la tesis propia del comentarista y la refutación de las posibles objeciones; en todo esto se seguía la secuencia de los libros de Estagirita, por lo que, en general, todos tenían estos rasgos en común. Podemos citar como ejemplos de esto, las obras de muy prolíficos autores de distintas órdenes religiosas: Antonio Flamini, *Paraphrasis in duodecim Aristotelis librum* (1597) publicado en Paris; de Ludovico Septali, los *Commentaria in Aristotelis problemata* (1607) publicado en Frankfurt; de Antonio Rubio, *Commentaria in universam Aristotelis dialecticam* (1603), en Madrid; Francisco

[4] Zeferino González (1886) califica a muchos autores como escolásticos rígidos, muchos de ellos seguidores de esta tendencia nominalista que mantenía a las ciencias escolásticas ralentizadas en sus avances; este autor nos presenta algunos títulos de obras los cuales agrupa en la dirección de escolástica rígida: *Cursus philosophicus*, *Institutiones summularum*, *Philosophia scholastica*, *Artium cursus* (de los carmelitas complutenses), las *Diputaciones* y los *Commentaria* sobre los libros de Aristóteles ya de los jesuitas de Coimbra, ya de los dominicos de Alcalá; la *Recognitio Summularum cum texto Petri Hispani et Aristotelis*, del agustino Alonso de la Veracruz; los *Commentaria ad octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*, de Cristóbal Plaza de Fresnada; la *Summa Totius Philosophiae*, los jesuitas Toledo, Rubio Hurtado, Mendoza, Peynado y el P. Francisco Alfonso en su dialéctica y posteriormente el P. Viñas en su *Philosophia Scholastica* (1709) y el P. Losada en su *Cursus Philosophicus*. Francisco de Silvestre, comentador de la *Summa contra gentiles* de Santo Tomás. Pablo Soncinas *Questiones metaphysicales*, el Portugués Juan de Santo Tomás, autor de un *Cursus Philosophicus*, así varios títulos más que, según el historiador González Díaz, son claro ejemplo del anquilosamiento de la escolástica (p.108). Entre los que califica como restauradores cita al mismo Domingo de Soto, a Melchor Cano, Gabriel Vázquez, Rodrigo de Arriaga y, por supuesto, a Francisco Suárez, a quienes tiene como innovadores de la teología y filosofías escolásticas en la península ibérica.

[5] En algunas ocasiones se presentaba una versión griega del original y su traducción al latín.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Araujo, *Commentaria in Universam Aristotelis Metaphysicam* (1617), en Salamanca; y muchos otros títulos más que reflejan el intenso interés por explicitar la obra del Estagirita, comprensible si tomamos en cuenta el contexto intelectual tan agitado por las condiciones ya señaladas anteriormente.

Más allá de la tendencia de muchos de los escolásticos a profundizar en las disputas terministas y del lenguaje, encontramos que, en torno a la metafísica, no hay mucho avance en sus consideraciones sobre su objeto, sus divisiones y sobre la manera de estudiarlo, ya que, si bien todos los autores comentan a Aristóteles, en el siglo XVI y buena parte del XVII, había muchos aristotelismos, por lo que las discusiones sobre la Metafísica parecían no ir a ningún lado. A partir de todo lo anterior es que empiezan a desarrollarse diversas reacciones al escolasticismo, posturas más o menos relacionadas entre sí, y algunas más o menos organizadas y sistematizadas, pero la mayoría con una actitud de rechazo al aristotelismo escolástico.

De entre los ejemplos que podríamos citar como detractores de la escolástica se encuentra el caso de Francisco Sánchez de las Brozas (1523-1600), de quien Maceiras refiere que fue un anti escolástico y un anti aristotélico acérrimo, y cuya filosofía, fundada en una concepción de la razón subjetiva, antecedió en su crítica a la filosofía cartesiana (Maceiras, 2010, p.196ss). Por otra parte, Luis Vives (1493-1540), tal vez sea el caso más representativo de este rechazo al exceso de las formas de la escolástica. Sin pretender resumir aquí el pensamiento de este filósofo humanista, consideramos sólo dos cosas a modo de ejemplo de su actitud reacia a la autoridad escolástica, cosa que evidencia muy bien Zeferino González cuando dice de este autor que:

> Vives no se limita a aprobar las sutilezas, las cuestiones inútiles, el lenguaje inculto, la terminología intrincada, vicios y defectos en que se hallaban sumidas a la sazón la filosofía y la teología [...] afirma que la lógica o dialéctica no trata de cosas, según supone Aristóteles, sino de palabras [...] y cuando afirma que la doctrina de Aristóteles acerca de la demostración, además de ser oscura e intrincada, es inútil (1886, p. 66).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Esta reprobación se dirige más específicamente a la reducción de las ciencias, tanto las humanas y las naturales como las teológicas, a meras cuestiones del lenguaje y a la aplicación casi omniabarcante de la demostración, cosa muy común en muchas universidades tanto ibéricas como del resto de Europa. Las observaciones de Vives van muy acorde con la necesidad de renovar los estudios de las ciencias, en particular la metafísica y la filosofía natural. Sobre esta última, el mismo Zeferino González nos señala que:

> Vives afirma la necesidad de observar y estudiar la naturaleza directamente y en sí misma, y no partiendo de ideas y teorías preconcebidas. Sus preceptos y consejos acerca del método experimental [...] revelan que el filósofo valenciano conoció antes que Bacon y mejor que Bacon la naturaleza, la importancia y las condiciones propias del método experimental (1886, p. 70).

Pero entre las reacciones adversas al escolasticismo, la del escepticismo, nacida en el seno de la corriente humanista, parece haber calado hondo en la mente de algunos pensadores. A veces, dicha actitud se enfocaba en los dogmas religiosos y no pocas en la ciencia escolástica, tanto en teología como en filosofía, pero siempre dirigida al excesivo formalismo producto de la influencia nominalista. Destacamos de la corriente escéptica la figura de Francisco Sánchez, “el Escéptico” (1550-1623), quien sin duda fue un agrio enemigo para muchos escolásticos, en particular por su postura en que rechazaba la autoridad de Aristóteles, junto con su idea de ciencia y la demostración como método para el conocimiento y la verdad. Maceiras nos presentó una imagen de Sánchez como: “de indiscutible modernidad, con independencia de la forma poco consistente de hacerlo” (2010, p.199). La actitud crítica de Sánchez lo lleva al cuestionamiento y la sospecha, que desembocan finalmente en la duda. Este autor ibérico fue un expositor muy tenaz de un escepticismo radical; cuestionó la validez de la ciencia obtenida por la deducción silogística, dudaba de que tal conocimiento sea verdadero, por lo que concibe que el espíritu debe volver sobre sí mismo en busca de un conocimiento que le ofrezca un mínimo de certeza. Con ello, inicia un proceso de introspección con el que busca despejar la menor sombra de duda. Zeferino González

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

dice de este autor que: "Antes que Descartes, el filósofo español se concentraba en sí mismo, duda de todo como si nada se le hubiera enseñado jamás, y comienza a examinar las cosas directamente y en sí mismas" (1886, p.151). Por ello, para el "Escéptico" no hay ciencia perfecta, pues hasta la más reputada de las disciplinas no puede estar exenta de duda. Él mismo da muestras de su postura en su libro más conocido: *Quod nihil Scitur* (*Que nada se sabe*) publicado en 1581, en Lisboa. Ahí, aunque en una forma poco estructurada y sí muy reiterante, discute contra la concepción de la ciencia aristotélica, en particular contra la forma en que se recurre a la deducción silogística para validarla. Francisco Sánchez sostiene:

> ¿Qué dice, pues Aristóteles? Que la ciencia es un hábito adquirido por demostración. No lo entiendo. Esa definición es pésima. Consiste en definir lo oscuro por lo más oscuro. Así es como engañan los hombres. ¿Qué es un hábito? Lo sé menos aún que lo que es ciencia (1977, p.54).

Para el "Escéptico", no hay realmente una ciencia perfecta cuando, al proceder yendo de una definición a otra, lo único que se logra es alejar a la razón y el entendimiento de cualquier verdadero conocimiento, alejamiento que se oculta tras un velo de apariencia; definir la ciencia por un hábito, supone luego definir el hábito mismo, y así sucesivamente. Proceder a una demostración a partir de definiciones es, a ojos de este pensador lusitano, un engaño porque encierra a la "ciencia" en los límites del lenguaje y las categorías, pero no dice nada de la realidad misma. Sánchez mismo nos lo dice cuando critica a los lógicos:

> […] añaden a los nombres comunes algunas diferencias; como, para el hombre, animal, racional, mortal, siendo cada una de estas palabras más difícil que la primera. Pues, siempre que hay multitud hay confusión, y cuando más se multiplican las palabras, más confusas y oscuras son (1977, p.55).

Y más adelante sostiene "¿Y qué es la demostración? La definen diciendo que es un silogismo que engendra ciencia. Eso es un círculo vicioso, y, por tanto, me engañas y te engañaste" (1977, p. 59). Dada la descripción que hicimos al inicio de este texto sobre la forma en que el nominalismo

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

impregnó a otras ciencias como la metafísica, no sería difícil suponer que las nociones más abstractas como la de *ente*, como se verá líneas más abajo, hayan sido también objeto de estas duras palabras de Francisco Sánchez. La desconfianza de este autor se enfoca en la demostración silogística, y no tanto en contra la posibilidad de una ciencia verdadera; esta tendría que originarse, si fuera posible, en lo que hoy podríamos llamar conocimiento intuitivo, o lo que Aristóteles llamaba dato sensorial. Así, Sánchez sostiene que el silogismo no nos aporta ningún conocimiento de las cosas; pero el autor sí parece considerar que el entendimiento puede ir al encuentro de las cosas para conocerlas, al menos en el momento que las aprehende, lo demás dependerá de la memoria y los recuerdos contenidos en ella.

Sin explicitar claramente cómo a partir de los contenidos de la memoria y de la intuición se puede llegar a la ciencia verdadera, Sánchez especula sobre cómo clasificar las cosas conocidas por la mente. "El escéptico" sostiene:

> Tres son las cosas conocidas por la mente [...] unas son completamente externas, libres de toda acción de la mente. Otras son totalmente internas, de las cuales algunas son libres de la acción de la mente, y algunas otras participan en cierta medida de esta acción. [...] Las primeras se descubren por los sentidos, las segundas no son descubiertas en modo alguno por estos; sino que se muestran inmediatamente de por sí; las terceras se deben en parte a los sentidos, y en parte se muestran de por sí[6] (1977, p. 137ss).

Así, Sánchez posiciona al sujeto mismo como principio de una ciencia más cierta que la que se pudiera obtener por vía del silogismo. Ya no son las elucubraciones de los dialécticos en los que se debe fundar el saber, sino en el sujeto mismo y su experiencia con el mundo que lo rodea. Ángel Poncela (2015) describe muy bien cómo, junto con Sánchez, hubo otros pensadores que pusieron en paréntesis la ciencia silogística para buscar otros medios de acceso a la verdad, por ello dice Poncela que:

[6] Años después, René Descartes expondrá en sus *Meditaciones metafísicas* un planteamiento muy semejante, sosteniendo que en la mente hay ideas innatas, adventicias y ficticias (1987, p. 34), aunque como vemos, ya Francisco Sánchez, "El escéptico" ya había propuesto tal distinción.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> Francisco Sánchez (1580) llamaba la atención acerca de la necesidad de democratizar la investigación, experimental y teórica, con el fin de que todos los individuos pudieran forjarse un criterio independiente [...] Por su parte Francisco Bacon (1597) no veía contradicción alguna entre la posición de la verdad y el desarrollo de la investigación científica [...] El pensador francés Montaigne (1575), señala la imposibilidad humana de alcanzar la verdad con la sola razón debido a su dependencia funcional de los sentidos. Únicamente puede el hombre alcanzar la verdad por medio de la fe (2015, p. 283ss).

Y a propósito de Montaigne, solo basta decir que es sin duda un autor que merece ser estudiado con mucho detenimiento, pues se piensa a sí mismo como un sujeto que vuelve a su interior, pero aún ahí, se encuentra motivo de duda y desconfianza, a tal punto que incluso puede llegar a dudar de sus propios juicios. Jaume Casals, cita un pasaje muy esclarecedor de la actitud de Montaigne:

> Quien se estudie atentamente encontrará en sí mismo y hasta en su juicio igual volubilidad y discordancia. Yo no puedo formular ninguno sobre mí mismo que sea concluyente, sencillo y sólido sin confusión y sin mezcla, tampoco resumirlo, en una palabra: Distingo es el término más universal de mi lógica (2018, p.47).

Y aunque no haya sido un escéptico del mismo tipo que Sánchez, sí es muy claro que el pensador francés estaba reaccionando contra toda pretensión de una verdad absoluta, salvo quizá, la religiosa. El escepticismo Ibérico tuvo tintes de ser muy extremo, pues se hizo extensiva a las ciencias estudiadas en aquel entonces; la metafísica aristotélica también fue blanco de las críticas de Francisco Sánchez, ya que para este lusitano:

> Todo lo que hay en la Metafísica de Aristóteles y en sus otras obras es definición de nombres. De donde, prácticamente, todo es cuestión de nombre: si la sustancia se dice del hombre, y así de otras cosas. De forma que, como nadie puede saber nada con certeza, no hay ciencia alguna ni de las cosas ni de las palabras (1977, p. 62).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Si la lógica se enfrascaba, a ojos de Sánchez, en discusiones formales sin sentido y ajenas a la realidad, más aún la metafísica tendría que ser puesta en duda, debido a sus abstracciones sobre el ente, sobre sus divisiones o sus modos; al ser esta una ciencia con un alto grado de abstracción y operar con categorías y conceptos, Sánchez igual la reduce sólo a ser un juego de palabras totalmente distinta de las cosas, por lo que no ofrece ningún conocimiento con un grado mínimo de certeza. Si hacemos caso de lo dicho por Sánchez, estaríamos ignorando que muchos filósofos aristotélicos (incluyendo muchos escolásticos) tenían por cierto el conocimiento obtenido por abstracción y demostración; pero también apelaban al conocimiento intuitivo, al dato empírico obtenido por los sentidos[7], que igual ocupa un lugar específico en los grados de conocimiento.

Así, el "Escéptico", cuestionaba la posibilidad de una ciencia perfecta con el nivel de abstracción de la filosofía primera; por ello, Sánchez sostenía, con su característico estilo retórico:

> ¿Qué es, en definitiva, el ente? Lo ignoras, igual que antes. ¿Qué lograste con tus silogismos? No probaste que el hombre es ente, que es lo primero que te había pedido […] Yo lo diré más claramente. Ente lo significa todo: hombre, caballo, asno, etcétera; luego el hombre es ente, y también el caballo y el asno. (1977, p. 60).

Sánchez remite a su tesis, ya expuesta anteriormente, de que en la filosofía aristotélica no hay fundamentación alguna para la verdadera ciencia, por lo que no es más que un mero "juego" de nombres muy alejado de la realidad de la cosa concreta. Para el "Escéptico", el concepto "ente" sólo puede significar a los seres concretos, los cuales el sujeto experimenta, y no a una abstracción intelectual (ya sea formal u objetiva), pues no sería sino un concepto vacío. Por otra parte, Francisco Sánchez rechaza la universalidad de la ciencia escolástica, pues para él, la ciencia es sólo de lo individual:

[7] Aristóteles, en su *Metafísica* (2014), señala el conocimiento sensorial como el punto de partida para el conocimiento, pero no se debe constreñir a él; de ahí la importancia que confiere el filósofo griego a las sensaciones (980a, 25) pero se debe pasar el nivel del conocimiento abstracto para obtener la sabiduría 981b, 10). Mientras tanto, Tomás de Aquino, en *Summa Theologiae* en I, q. 85, a. 1, pues en la respuesta a la cuestión sobre el modo y orden de intelección, sostiene que hay tres grados, y el primero en la facultad cognoscitiva es la del sentido. No es que se no se pueda conocer lo particular, sino que lo particular está en un nivel distinto al de la sabiduría que promulgaba el estagirita.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> La ciencia es de cada cosa tomada individualmente, no de muchos a la vez. Y ello es así porque una visión es de un solo objeto individual, ya que no es posible ver de un modo perfecto dos cosas a la vez, como tampoco lo es entender perfectamente dos cosas al mismo tiempo, sino una después de otra. (1977, p. 70).

Por tanto, niega los universales como conocimientos comunes, y las definiciones son solo términos que se definen por otros términos; por ello, la ciencia sólo es posible por el contacto directo del individuo con la cosa particular. Sánchez solo reconoce que la ciencia debe obtenerse de lo particular, negando la ciencia demostrativa que parte de las especies y los géneros, a los cuales se llega por abstracción; sobre esto sostiene: "Pero las especies no son otra cosa que una fantasía. Sólo existen los individuos; sólo estos pueden ser percibidos; sólo estos y a partir de estos ha de obtenerse la ciencia. [...] todo es particular" (1977, p. 99ss). Antecediendo a René Descartes (1596-1650), Sánchez postulaba ya tres tipos de contenidos en la mente; el que proviene de los sentidos, el que ya existe en la mente (intuiciones puras, aunque no especificas con claridad qué son), y el hecho por la mente (1977, p. 142), pero saca de la duda al que proviene del sentido por ser el más inmediato, mientras que el que proviene del razonamiento (que se refiere al silogístico, ya que para él la Dialéctica no es ciencia) es el más incierto, ya que "no es verdadero conocimiento, sino [...] duda constante, conjeturas" (1977, p. 142).

Con estas ideas como marco, se puede comprender con mayor claridad por qué la insistencia de algunos autores, tanto de Coimbra como de Salamanca, en la idea de exponer a la metafísica como verdadera ciencia; casos que podemos reconocer muy bien serían los jesuitas de Pedro de Fonseca (1548-1599) y el de Francisco Suárez (1548-1617). Respecto del primero, podemos observar que busca profundizar en la noción del ente como objeto de la metafísica y que el entendimiento lo puede captar más que como un mero concepto, sino como una realidad objetiva[8].

[8] Con algo de antelación, Pedro de Fonseca estudia a conciencia la metafísica aristotélica, pero no con la misma sistematización que Francisco Suárez, pues sigue el orden de los libros del estagirita. En sus *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae, tomus primus* (1627) publicado en Roma, plantea al ente en cuanto ente como objeto adecuado y propio de la filosofía primera, y es, para este autor portugués, un objeto cognoscible por la luz de la

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Las obras de estos jesuitas son unas de las muchas que otros autores de la Compañía de Jesús[9] escribieron para sus cursos de filosofía, con la finalidad de acercar a los estudiosos de dicha ciencia a un modo de comprender su propia existencia en un mundo en el que hay un orden inteligible, que parte de un primer principio por el cual se puede tener un conocimiento cierto (Poncela, 2015, p. 286).

Para Hunter Guthrie, en su trabajo *La significación histórica de Francisco Suárez* la filosofía se perdió en palabrerías, y disputas que provocaron que se trasladara la enseñanza cristiana de París y Oxford a Salamanca, Alcalá y Coimbra, este hecho es muy importante para este jesuita, que le llevan a cuestionar a historiadores de la filosofía, así como historiadores de la escolástica e invitar a replantear el asunto a nuevos estudios, como el presente:

> La importancia y la significación de esta reforma la pasan generalmente por alto los historiadores de la filosofía. Aun los historiadores católicos de la escolástica… No obstante, sentimos el deber de elevar una seria protesta contra aquellos que proclaman que esta reforma tiene su única fuente de inspiración en Francisco Vitoria, y que a partir de él y de sus discípulos y sucesores en la cátedra de Prima en la Universidad de Salamanca, se extendió, a través de España, Portugal y el resto de Europa. Han existido en realidad dos movimientos de reforma separados, aunque paralelos, a lo largo de este período. El uno fue encabezado por Francisco de Vitoria, el otro por Ignacio de Loyola. Estos movimientos más adelante tomaron contacto entre sí y sin duda hubo confirmación y mutua asistencia, que se hallarán en el

razón natural; este jesuita reconoce también que es un objeto que no puede ser conocido por ninguna otra ciencia, pues está más allá de la esfera de conocimiento de la física o la matemática. El ente es un concepto común a Dios y a las creaturas, según Fonseca, por lo que la filosofía primera es también una ciencia necesaria para el posterior estudio de la teología; la intención del autor es sostener que la razón natural puede tener un conocimiento objetivo del ente, con lo cual se fundaría a su vez la certeza del conocimiento metafísico.

[9] Para Pablo López de Lara "La nueva orden era una esperanza para la iglesia católica, tan urgida de renovación. Audazmente se adaptaba a la realidad de los tiempos… Brevemente, se trataba de una *Orden Religiosa de Sacerdotes*, cuyos miembros profesos, es decir, con votos solemnes, eran a la vez verdaderos sacerdotes y verdaderos religiosos. Algunos los llamaban *sacerdotes renovados*… El enfoque pastoral de la nueva orden exigía hombres libres de ocupaciones que los atasen y constantemente dispuestos para ser movilizados" (2020, p.117), que por su voto de obediencia al papa podía trabajar en cualquier lugar del mundo donde se les envíe, incluido el trabajo con los no católicos. En uno de sus trabajos pastorales, la educación, fueron creciendo a tal grado, que sus colegios abrieron sus puertas a estudiantes externos creando las bases para crear las universidades de la compañía. (p.167). De esa misma necesidad se crean los constantes cursos de filosofía, como de otras disciplinas, por medios impresos y manuscritos, para satisfacer la demanda estudiantil de conocimiento, de ahí las constantes publicaciones.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

hecho de que ambos se movían hacia una meta en común (Guthrie, en Quiles, 1989, pp.62-63).

Guthrie considera que no es correcto decir que el cardenal Toledo llevó la reforma de Salamanca a la Compañía ya que los principios de la reforma se encuentran las *Reglas* y en las *Constituciones* de Loyola veintitrés años antes de que Toledo ingresara a la Compañía, por lo que afirma:

> En nuestra opinión, hay pocos motivos para poner en duda el hecho de que existieron dos movimientos paralelos de la reforma escolástica, y de que el iniciado por San Ignacio fue el más importante por ser el más ampliamente difundido y más durable. Sus hijos introdujeron una nueva era de escolasticismo no solamente en otras partes de España, y en Portugal, sino también en Italia, Sicilia, Francia, Alemania, Bohemia, Austria, Holanda e Inglaterra.
>
> Esta reforma escolástica se sintió naturalmente en el campo de la teología, y mientras en este terreno Salamanca tiene un honroso derecho a compartir los honores con la Compañía, en el campo de la filosofía los jesuitas, y en particular Francisco Suárez, tiene toda la gloria (Guthrie, 1989, pp.63-64).

Guthrie da toda la gloria a Francisco Suárez, pero ¿por qué? Él se adelanta y responde: "En síntesis, la *Metaphysica* de Suárez es la culminación de dieciséis siglos de especulación filosófica escolástica. Como tal, merece un estudio a detalle". (1989, p.67). Ahí el porqué de este trabajo como un pequeño homenaje a este gran pensador al que deberemos considerar más en los estudios filosóficos, y en otras ramas del conocimiento. En el caso de los estudios filosóficos, Guthrie para resaltar la grandeza del padre Suárez, afirma:

> No es, pues, de maravillarse, que figuras tan divergentes como Busset y Grotius, Leibniz y Schopenhauer, Franz Brentano y Karl Werner, el cardenal González y W. Windelband, estén

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> de acuerdo en cuanto a que –citando a unos de ellos– 'las *Disputationes metaphysicae* de Suárez[10] son un verdadero compendio de toda erudición escolástica'. (1989, pp.72-73).

Por ese gran reconocimiento que se hace de nuestro autor, no olvidemos el tiempo en que estudiaba filosofía, de joven, y sus dificultades que todos podemos vencer a base de constancia y dedicación en el estudio de la misma, nos recuerda Quiles: "Este joven estudiante, inepto para los estudios de la filosofía, debía de ser con el tiempo la antorcha que difundiera los rayos luminosos de la ciencia filosófica y teológica por toda Europa" (1989, p.89).

No olvidemos que los filósofos escolásticos, al menos la mayoría, estarían de acuerdo en que la razón humana no puede alcanzar el grado máximo de perfección en la ciencia debido a las limitaciones mismas por su condición de creada, y porque el conocimiento humano depende en última estancia de los sentidos y de las abstracciones[11], por lo que nunca se conocen las esencias en sí mismas y de forma inmediata. Sin embargo, las fuerzas naturales humanas pueden alcanzar un

[10] Recordemos que Francisco Suárez ingresó a la Compañía de Jesús en 1564, estudió derecho y filosofía en la Universidad de Salamanca, luego teología. Ordenado sacerdote en 1572, profesor de teología en Roma en el Colegio Romano (1580), por asuntos de salud, regresa a España cinco años después, a enseñar teología en el Colegio de Alcalá hasta 1593, en que se le traslada a la Universidad de Coímbra, donde permanecerá hasta 1615; dos años después muere. Hay que ubicar en el contexto intelectual de su tiempo, en el que escribe el padre Suárez, y que puede distraer al investigador o hacerle demeritar la curiosidad y estudio de la obra teologal y metafísica de este jesuita. La distracción la mencionamos por que fue contemporáneo a Francis Bacon (1561-1626); Michel Montaigne (1533-1592); Christhopher Clavius (1538-1612); Galileo Galilei (1564-1642); Johannes Kepler, (1571-1630); Tycho Brahe (1546-1601); Giordano Bruno (1548-1600); Antonio Rubio (1548-1615); Antonio Valeriano (1531-1605); fray Luis de León (1527-1528 a 1591); San Felipe Neri (1515-1595); San Juan de la Cruz (1542-1591); Santa Teresa de Jesús (1515-1582); René Descartes (1596-1650); Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), y William Shakespeare (1564-1616), entre otros. En ese contexto nuestro autor escribe *Incartatione Verbi* (1570, Alcalá), *De mysteriis vitae Christi* (1591, Alcalá), *De sacramentis* (1592, Alcalá), *Questio theologica utrum opera mortificata…* (1594, Salamanca), Disputationes metaphysicae o Metaphysicarum Disputationum (1597, Salamanca), *De Deo uno et trino* (1606, Coímbra), *De gratia, I* (1619, Coimbra), *II* (1651, Lyon), *III* (1619, Coimbra), *De angelis (1621, Lyon), De opere sex dierum* (1621, Lyon), *De fide, spe et caritate* (1621, Coimbra, Lyon), *De ultimo fine, De voluntario…* (1655, Lyon), *De vera intelligentia auxilii efficacis* (1621, Lyon), entre otras. Para no extraviarnos en preferencias de autores o tradiciones, retomamos las palabras de Luis Villoro de "buscar en el pasado lo que pueda iluminar el presente. De ahí que destaquemos (…) lo que resulte más vivo para nosotros y dejemos en cambio y dejemos en cambio, en la sombra oras facetas" (1992, p.11) para destacar a Suárez, así como motivar a estudio su obra.

[11] Se puede contrastar este asunto en Tomás de Aquino, en *Summa Theologiae*, I, q. 85, a. 1, destacando que el conocimiento angélico es un conocimiento que procede de lo inmaterial para conocer lo particular, sin la necesidad de realizar el proceso abstractivo; el conocimiento humano debe partir necesariamente de lo singular y material para elevarse hasta lo abstracto y universal.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

conocimiento cierto a partir de los datos sensoriales, pues aquellas revelan las esencias de lo que son las cosas, así como los principios y las causas últimas de la realidad; así el entendimiento humano puede captar una realidad universal: el ser.

Como nos dice Ángel Poncela en su estudio sobre Francisco Suárez, "La Metafísica es sabiduría en la medida en que posibilita el acceso del hombre a los objetos estudiados alcanzando un grado de certeza ajustado a las facultades cognoscitivas" (2015, p.287). El jesuita muestra cómo la metafísica se constituye en ciencia en virtud misma de su objeto y su método especulativo, y de la confianza que de alguna manera se le confiere a la razón para alcanzar dicho objeto; vista así, la filosofía primera es una ciencia que ofrece certeza respecto de su objeto, y a partir de ello, se infieren los atributos y distinciones propios de su objeto, por lo que reducir la ciencia sólo a lo que capta el sujeto por los sentidos es cerrar las posibilidades de la razón para ascender a niveles más altos. Además, dado que, para muchos autores, como Suárez, el estudio de la metafísica es la antesala de la ciencia teológica, descartar el carácter científico de la metafísica, significaría que la Teología natural quedaría sin la posibilidad de estudiar sus objetos. De esto. Raúl de Scorraille, en su magnífico estudio biográfico sobre Francisco Suárez nos dice:

> La metafísica es la ciencia de lo invisible y trata de cuanto por su naturaleza está fuera de la capacidad de nuestros sentidos: de lo que se eleva sobre ellos, como Dios, el alma, las substancias espirituales, objeto que es cierto que de ellas toma la Teología. [...] las nociones abstractas y generales [...] sólo pueden ser percibidas por el entendimiento, como el ser, sus propiedades, sus causas divisiones y categorías, realidades primordiales que son el fundamento de todo, y cuya elevada aprehensión conduce por consecuencia al conocimiento de todas las sustancias y de toda perfección, tanto del orden natural como del sobre natural (1917, p.313).

La preocupación principal radicaba en no desgajar el orden del conocimiento que prevalecía en ese entonces y que consistía en la vinculación entre filosofía natural, matemáticas, metafísica y teología natural, en especial porque el conocimiento de esta siempre iba precedida del estudio metafísico, por lo que la teología requería de la especulación sobre el concepto Ente para comprenderlo como

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

un atributo esencial de Dios, de ahí que se rechazara la duda sobre la certeza y objetividad de dicho conocimiento[12].

Nuestro interés por el pensamiento de Francisco Suárez, quien estudió a profundidad el problema metafísico y buscó dotar a dicha ciencia de una mayor estructura teórico-conceptual y con un método propio, se centra primordialmente en la forma en que trata de fundamentar la ciencia metafísica como una ciencia cierta y objetiva, usando la duda como recurso para la investigación. Estudiamos aquí la *ratio dubitandi*, es decir la razón de dudar, como un término que Suárez parece utilizar como un recurso metódico. *Ratio dubitandi* se podría traducir como razón de dudar o razón para dudar; entendemos aquí razón como causa, o como el mismo autor señala en muchos momentos, "motivo" para la duda o "motivo" para dudar. Como lo expondremos en lo sucesivo, Suárez utiliza este término cuando, tras plantear la cuestión sobre un tema metafísico, procede a evidenciar por qué las soluciones dadas por otros pensadores no dilucidan la cuestión; lo que hace este jesuita es volver patente la duda, después de la cual, la mayoría de las veces propondrá su propia tesis.

Nos mueve el interés por conocer el modo en que recurre a la duda para esclarecer los asuntos poco claros y evidentes en esta ciencia, y con ello detonar la discusión con las fuentes del pensamiento escolástico (los Padres de la Iglesia, Aristóteles, y muchos de los doctores medievales y contemporáneos suyos). Sin embargo, debemos primero conocer el punto de vista del autor respecto del carácter científico de la metafísica y la naturaleza de su objeto. Para Suárez:

> […] el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la metafísica [...] pues se ha mostrado que el objeto adecuado de esta ciencia debe comprender a Dios y a las demás substancias inmateriales, pero no solo a estas. Y así debe comprender no sólo a las substancias, sino también a los accidentes reales, pero no a los entes de razón ni a los que sean totalmente *per accidens* (1963, p.230).

[12] Tomás de Aquino, en el *Comentario al libro IV de la Metafísica de Aristóteles* (1999), en la lección primera explica que el objeto de la metafísica es el ente en cuanto ente, que es además causa *per se* de todo cuanto existe, y por lo mismo debe ser el objeto adecuado de la ciencia primera (p. 33).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Aunque esto ya es conocido ampliamente por muchos investigadores sobre el pensamiento del *doctor Eximio*, es relevante para lo que interesa, pues en sus *Disputaciones metafísicas*, el autor someterá a escrutinio distintas tesis sobre los atributos y divisiones del ente, y cómo es que el entendimiento se forma un concepto tal sobre el ente que sea punto de referencia para la compresión del objeto y sentido de la metafísica. Un dato revelador sobre el talante intelectual y crítico del *doctor Eximio* nos lo brinda Raúl de Scorraille, en su estudio biográfico del Padre Suárez, que nos dice:

> Suárez [...] Todo lo que oía o leía lo discutía a solas, procurando discernir lo verdadero de lo falso y de lo dudoso, guardándose con sumo cuidado de admitir opinión que no hubiese examinado, ni doctrina seguida de otros por mera costumbre sin competencia fundamental (1917, p. 93).

Coincidimos plenamente con Scorraille, puesto que en las *Disputaciones metafísicas* podemos encontrar muchos ejemplos de esta actitud en la que no acepta las ideas sino hasta haberlas sometido a un minucioso escrutinio. Lo que no es evidentemente verdadero o evidentemente falso, Suárez lo pone a consideración poniéndolo en una especie de paréntesis dubitativo, pero esto no es una actitud arbitraria o caprichosa, ni tampoco asume de manera radical la duda sobre todo conocimiento, sino que procede haciendo patentes las razones para dudar (*ratio dubitandi*), es decir, expone en qué se funda la duda razonada, y lo hace cuestionando y sopesando diferentes sentencias, para luego, si ninguna de ellas resiste el análisis, proponer la propia para resolver la cuestión en juego.

Cabe señalar una distinción respecto del ente concebido por nuestro entendimiento: la distinción entre concepto objetivo y concepto formal del ente. Mientras en la disputación primera, el jesuita se encargó de presentar a la metafísica como ciencia, su objeto, unidad y relación con las demás ciencias, a partir de la disputación segunda empieza a someter a escrutinio los conceptos centrales de la ciencia metafísica, y esta distinción entre los conceptos formal y objetivo del ente es el primer objeto de estudio en el que el autor utiliza la *ratio dubitandi*. La noción de concepto

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

formal es de mayor abstracción, pues prescinde de cualquier razón de substancia o de accidente (1963, p. 370); mientras que el concepto objetivo refiere primariamente a la cosa concebida por el intelecto. Estos dos conceptos están en estrecha relación en cuanto que el uno se debe corresponder con el otro, por lo que no puede haber más que un solo concepto de ente con dos modos diferentes de darse en el entendimiento, según se verá más adelante. El autor no busca una multiplicación innecesaria de conceptos en el entendimiento, sino más bien explicar que se trata de dos niveles de operación intelectual diferentes en ambas concepciones se conserva el sentido de unidad (asunto que será sometido a escrutinio por Suárez, haciendo patente la duda sobre la unidad intrínseca en ambos conceptos), pues se refieren a Dios, las creaturas, los accidentes u las substancias.

Por citar algunos ejemplos de la crítica suareciana y de la forma en que emplea la duda tenemos la cuestión sobre la unidad del concepto objetivo del ente, pues sobre el concepto formal no hay lugar a dudas por ser él mismo uno debido a que es uno el acto de pensar el ente; la cosa cambia cuando se trata de concepto objetivo, pues hay que explicar si también es uno o si por el contrario es múltiple. El concepto de ente debe ser el más general y abstracto posible, y por ello, la multiplicidad podría dar lugar a equívocos y, en consecuencia, no podría haber ciencia metafísica. En la disputación segunda, sección 1, Suárez estudia el problema de la unidad del concepto de ente; para el *doctor Eximio* es necesario someter a revisión las sentencias que los doctores escolásticos y los contemporáneos a él han sostenido sobre el concepto formal y el concepto objetivo; las tesis que examina nuestro autor, a su juicio, confunden, e incluso algunas niegan, el concepto de formal de ente.

Así, Suárez repasa la posición de Cayetano de quien dice que niega que se dé un concepto formal que sea uno y preciso, y que sea además distinto de los conceptos de los seres singulares (en *Analogía de los nombres*, capítulos 4 y 6). Por otra parte, Suárez cuestiona a Pedro de Fonseca, quien en sus *Comentarios a Aristóteles* introduce un triple concepto formal: concepto distinto, concepto confuso y concepto medio; somete también a crítica la opinión del *Ferrariense*, quien postula en su *Suma contra gentiles*, una distinción entre el significado del nombre y el significado

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

del nombre y el significado objetivo, así el concepto formal de ser es uno cuando refiere el significado del nombre, pero el significado objetivo es más bien múltiple (1963, p. 362ss). El problema para dilucidar es que dicho concepto tenía poca claridad y distinción, y la debilidad de las sentencias que proponen una solución al problema, radicaba, a ojos de Suárez, en que confunden el concepto formal de ente en cuanto ente, con los conceptos formales de las entidades particulares o de los nombres que los significan; para Suárez, los nombres son aplicados a ciertas substancias o accidentes en razón de analogías, y no por la consideración de ser en cuanto ser, por lo que no es una respuesta adecuada al problema sobre la unidad del concepto formal de ente. Para mayor claridad nos dice el mismo doctor Eximio que:

> Se llama concepto formal al acto mismo, lo que es igual, al verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común. Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción de nuestra mente; y se le llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento de la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental, consistiendo, por decirlo así, en este su diferencia del concepto objetivo. Llamamos concepto objetivo a la cosa o razón que, propia e inmediatamente, se conoce o representa por medio del concepto formal, por ejemplo: cuando concebimos un hombre, el acto que realizamos para concebirlo en la mente se llama concepto formal, en cambio el hombre conocido y representado en dicho acto se llama concepto objetivo. La diferencia, por lo tanto, entre el concepto formal y objetivo, está en que el formal es siempre algo verdadero y positivo, siendo además en las criaturas una cualidad inherente a la mente; por el contrario, el concepto objetivo no es siempre una verdadera cosa positiva (1963, p. 361).

Del concepto formal, por tanto, no se podría dudar porque es acto mismo del entendimiento al concebir algo; por ende, dudar del concepto formal sería dudar del acto mismo del entendimiento, es decir, del pensar. En cambio, en el pasaje recién citado, el padre Suárez parece suponer que respecto del concepto objetivo del ente sí se puede dudar, en cuanto que dicho concepto puede o no adecuarse a las cualidades del ente en sí mismo, ya que, en cuanto concepto, se trata de una

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

representación concebida y no del acto mismo del representar. Es aquí donde se afinca la duda que más adelante trabajará Suárez aplicándola metódicamente a las distintas tesis que tratan de resolver cuestiones acuciantes para la metafísica como el fundamento y la unidad del concepto objetivo del ente. Este es un aspecto importante en la filosofía de Suárez que llamó la atención de Zeferino González, quien señala que "[…] mucho antes que naciera Descartes, había afirmado en términos los más explícitos y enérgicos la imposibilidad de dudar acerca de la existencia del yo, dada la percepción necesaria e inmediata del acto de pensar" (1886, p. 147). Así, la percepción "necesaria e inmediata" del pensar se vincula al concepto formal del ente, pues este consiste precisamente en el acto de pensar el ente y no en el ente concebido por sí mismo. Las razones para dudar que más adelante aplicará Suárez están dirigidas a los juicios sobre los atributos, divisiones y modos del ente en cuanto conceptos objetivos, y no al acto intelectivo por el cual se intelige al ente. La ciencia metafísica tendrá entonces como finalidad, especular teóricamente sobre tales asuntos, y al ser dilucidadas todas las dudas planteadas a tenor de ello, Suárez la fundamenta como ciencia del ente.

El teólogo granadino concluye en esta sección uno de la disputación segunda que el concepto formal de ente en cuanto ente "comparado con los entes concretos como tales es confuso e indistinto al representar este o aquel ente" (1963, p.367), pero considerado en sí mismo, el concepto formal es claro y distinto. En el artículo nueve afirma: "que el concepto formal propio y adecuado de ser en cuanto ser, es uno con precisión real y de razón respecto de los conceptos formales de las otras cosas y objetos" (1963, p. 368). Lo prueba apelando a la inmediatez del pensamiento mismo, pues al oír la palabra ser, la mente no piensa una pluralidad de conceptos, sino que piensa en uno solo, y de manera confusa e indistinta están contenidas bajo él los demás conceptos; el concepto formal tiene una sola significación y es materialmente uno, por ello el concepto formal de ente es uno (1963, p.369). Sin embargo, el problema más acuciante a resolver era el de la unidad del concepto objetivo del ente, pues, aunque parece colegirse que, si el concepto formal es uno, el objetivo debería serlo también, pero Suárez dudaba de la claridad de la demostración ofrecida por otros pensadores.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

El padre Francisco no da por sentado que hay unidad en el concepto objetivo, sino que plantea la duda fundada en razones que son resultado del análisis mismo del entendimiento sobre el concepto en cuanto refiere a los entes reales. Es decir, la unidad del concepto objetivo ¿viene del concepto formal, o viene dado por los entes reales? Si es por los entes reales, ¿viene dado por una forma de univocación como pretendía Duns Scoto o se funda en la analogía del ente como asumían los tomistas? En otras palabras, para Suárez, este concepto no es tan claro y distinto como el concepto formal. El granadino mismo nos dice en la sección dos de la segunda diputación:

> Primer motivo de duda. Hay dos razones para dudar. A la primera se alude en la sección anterior y se funda en la analogía del ser: porque si el concepto objetivo del ser es uno o lo es con unidad de univocación y en este caso desaparece la analogía, o sólo en unidad análoga, y entonces en realidad no es uno, o hay contradicción en los términos, porque la analogía concluye intrínsecamente o bien diversas razones que únicamente guardan proporción entre sí, o bien diversas relaciones a una sola forma, en virtud de las cuales el concepto objetivo de un nombre análogo no puede ser uno (1963, p.373).

Y más adelante sostiene que:

> Se puede dudar, en segundo lugar, porque si el concepto objetivo de ser es uno, será, por ello, preciso en sí mismo y abstracto de todos los seres inferiores, o razones determinadas de ser, más como el consiguiente es imposible, ha de serlo también el antecedente (1963, p. 374).

Respecto del primer motivo de duda, vemos que, para el autor, no se puede pensar el concepto objetivo de ente como claro y distinto, o preciso y adecuado, en cuanto puede haber más de un modo de fundar dicha unidad: o por univocación o por analogía; y si se optase por una de ellas, como, por ejemplo, la analogía, aun podría haber razones para dudar dado que la analogía no funda la unidad en sí misma. No vemos aquí una duda radical ni absoluta, sino que se busca escudriñar la razón misma del concepto, es decir, de lo representado por el entendimiento; y la clave está además en que considera, por la segunda razón para dudar, que el concepto objetivo no es preciso

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

en razón de su abstracción de los seres inferiores o conceptos objetivos de los entes reales, conceptos que quedarían confundidos en el mismo concepto objetivo de ente, de ahí que si el consecuente no es posible no lo será el antecedente (de una premisa verdadera no puede deducirse una conclusión falsa). Pero la confusión e indistinción sobre este concepto se agrava si se consideran las tesis o sentencias que otros pensadores han expuesto, y Suárez las repasa no asumiendo su validez sino hasta haberlas estudiado; las sentencias las agrupa en tres bloques: las primera parece ser sostenida por Cayetano, Soncinas, Capreolo, Tomás de Aquino, entre otros, para quienes, según Suárez, no hay un solo concepto objetivo de ente, pues sostienen que hay más de un solo concepto formal; la segunda opinión la presentan Escoto, Lavello y Soto, que afirman la idea de un concepto objetivo de ente "totalmente uno"; y, finalmente, la opinión que plantea un término medio entre las tres opiniones anteriores, por lo que el concepto objetivo, considerado sin los inferiores, es uno, pero comparado con los inferiores y en cuanto incluido en ellos, no es uno (1963, p.375). El granadino cierra el círculo analítico iniciado con el planteamiento de la duda, ya que, tras estudiar las soluciones dadas por los otros autores, presenta la propia, naturalmente a su juicio, más precisa y adecuada:

> Digo pues, en primer lugar, que al concepto formal de ser responde un solo concepto objetivo adecuado e inmediato que no significa expresamente ni la sustancia, ni el accidente, ni a Dios, a la criatura, sino que significan todas estas cosas como si fueran una sola a saber, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí y convienen en ser (1963, p. 377).

Puesto que Suárez partió en la disputación primera de la delimitación del objeto de la metafísica, que es el ente en cuanto ente real, llega a la conclusión de que el concepto objetivo de ente "significa" todo cuanto es ente real, es decir, todo aquello que conviene en el ser, ya sea Dios o las criaturas, la substancia o el accidente. El problema que ve el autor en las sentencias estudiadas estriba en que no hay distinción clara, puesto que "concepto objetivo" puede entenderse respecto de cualquiera objeto o ente real, o incluso de los accidentes, pero esto bajo la consideración de cada clase de ente; pero el concepto objetivo del ente no refiere a cada cosa en lo particular, sino a

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

todo en cuanto puede convenir en el ser, y por lo mismo no debe considerar las clases particulares que puedan estar contenidas bajo él.

Más adelante, el granadino expone en qué se funda la claridad del concepto objetivo de ente, que es uno: "afirmo, en segundo lugar, que el concepto objetivo de ser prescinde conceptualmente de todos los seres particulares o miembros que dividen al ente, aunque sean las entidades más simples" (1963, p. 385)**.** Suárez no acepta la univocidad del concepto de ente, según el planteamiento escotista (*Ordinatio*, Distinción III, q. 2), pero sí parece aceptar la idea de *ente simpliciter*, sin la consideración de las especies o subgéneros contenidos conceptualmente bajo él. Así, tenemos, apropósito de la cuestión planteada, una estructura muy concreta: planteamiento de un asunto en discusión (el concepto formal de ente y el concepto objetivo correspondiente), el planteamiento de la duda, pero con la peculiaridad de que se sienta en razones que hacen patente la oscuridad y confusión del término en cuestión. Sigue el estudio de las sentencias de los filósofos para, finalmente, plantear su propia afirmación para resolver las dudas. Es claro que la duda razonada ha sido parte de la forma de exposición en tratados de filosofía e incluso en algunos de teología[13], pero Suárez la capitaliza a lo largo de varias de las disputas que componen su obra metafísica para dotar de un terreno conceptual más firme a la metafísica y pueda ser considerada como una ciencia que ofrece una certeza acerca de la realidad y evitar con ello el escepticismo radical.

Otro ejemplo de la forma de la duda metódica del *doctor Eximio* lo encontramos en la tercera diputación, pues en la sección primera vemos que la utiliza para clarificar la cuestión de "si el ente en cuanto ente tiene algunas propiedades y de qué clase son"; esto debido al desacuerdo en el modo de explicar los atributos o pasiones del ente en cuanto ente (unidad, verdad, bondad, e

[13] Ejemplos muy claros de esto lo encontramos en los extensos comentarios de los filósofos y teólogos medievales. Estos planteaban la duda a manera de *Quaestiones* que se disputaban por medio del contraste de opiniones, planteamiento de objeciones y su consecuente refutación; esto es apreciable, por citar un ejemplo, en Juan Duns Scoto, quien, en sus *Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, disputaba por medio de *quaestiones* los temas poco claros y evidentes en las Sentencias de Lombardo. Lo mismo hacía Tomás en sus *Comentarios a los libros de física de Aristóteles*, por ejemplo, donde somete a discusión las distintas interpretaciones de las tesis aristotélicas.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

incluso algunos agregan la belleza en la lista). La cuestión no es si se reconocen estas como atributos, sino si son propiedades reales o no, si son contingentes o son esenciales al ente. Suárez busca un conocimiento cierto sobre el asunto planteando los motivos que lo llevaron a dudar de la claridad sobre la cuestión. Por ello, podemos leer que:

> El motivo de la duda obedece a que, para que algo sea verdadera y real propiedad de otro, exige por lo menos cuatro condiciones: 1. Que dicha propiedad sea algo [...] 2. Que de alguna manera se distinga, por su naturaleza, de aquello de que es propiedad [...] 3. Que le convenga adecuadamente, es decir, que se convierta con ello. 4. Y última: que el sujeto o aquello de lo cual es propiedad no pertenezca a la razón intrínseca o esencia de tal propiedad (1963, p.453).

Lo que da lugar a la duda es precisamente que no hay claridad respecto del modo de considerar los atributos o propiedades del ente, dado que hay que revisar si se entiende "propiedad" en modo análogo, multívoco o unívoco cuando se refiere a los entes particulares o al ente en cuanto tal; más aún cuando al referirse a los accidentes o cualidades de las substancias, el modo de concebirlos sea solo por distinción de razón o por distinción real; es decir, si se trata solo de atributos que el entendimiento pone al concepto de ente o si son realmente propiedades positivas. A partir de las condiciones propuestas por Suárez para plantear la duda, el granadino procede luego al análisis de las distintas sentencias sobre el asunto en juego:

> Encuentro tres maneras diferentes de exponer esta cuestión. Primera: el ente tiene propiedades reales y positivas, que son, por su naturaleza, distintas de él mismo y que, sin embargo, no son en sí, intrínsecas y esencialmente entes. [...] La segunda opinión defendida por algunos tomistas conviene con la de Escoto, sobre todo en afirmar la necesidad de que el ente tenga propiedades reales. [...] La tercera opinión afirma que el ente no tiene pasiones reales positivas, sino que todo aquello que se aplica al ente como pasión suya añade al ente sólo una negación o relación de razón (1963, p. 455).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Puesto este asunto en el contexto, es compresible por qué la insistencia del autor por dilucidar la cuestión; la razón de dudar está en función de las distintas perspectivas metafísicas, la tomista, la escotista, que en este punto son opuestas, o la nominalista que rechazaría cualquier metafísica sobre el ente; o más aún la posición escéptica que cuestionaba la cientificidad de la metafísica por versar sobre abstracciones alejadas de la realidad empírica, según ya vimos. El proceder que vemos en Suárez tiene como punto de partida la *ratio dubitandi*, seguida de la exposición de las sentencias destacando la conveniencia o la contrariedad entre ellas. Así, no es solo dudar por dudar, sino que es una duda surgida del análisis del estado de la cuestión para hacer evidente la confusión en el concepto, atribuida finalmente a las posiciones enfrentadas entre sí. Aunque el problema viene dado desde la metafísica aristotélica y ha sido estudiado ya por muchos autores, en particular escolásticos, vemos que el *doctor Eximio* no sigue del todo la autoridad de todos ellos, poniendo en el paréntesis dubitativo, incluso las tesis tomistas[14].

Suárez continúa su análisis estableciendo la necesidad de distinguir entre real pasión y atributo; es decir en cuanto lo predicado sobre algo es una real pasión de un sujeto por lo que se hablaría de una distinción clara de la propiedad, o cuando se trata de una atribución, por lo que la cualidad escrita es más bien adjudicada por el entendimiento (1963, p.457). Para el *doctor Eximio*, la obscuridad del concepto de "propiedad" parece radicar en que a veces se confunde lo que es propio de un sujeto, en cuanto le conviene esencialmente, aunque pueda distinguirse por modo de razón, con lo que el entendimiento le "atribuye" a una substancia, noción más bien condicionada por el modo de percibir del hombre. Nuevamente Suárez cierra el ciclo con afirmaciones con las que quiere disolver la duda, produciendo una respuesta consecuente con su definición del objeto de la metafísica y distanciándose de las tesis estudiadas; destacamos aquí, de entre las afirmaciones de Suárez, la segunda, pues nos muestra cómo debe entenderse el concepto de "propiedad" cuando se refiere al concepto de objeto de ente, y cuál debe ser pensado esto desde la metafísica:

[14] Se pueden observar, a lo largo de las disputaciones de Suárez, cómo somete a crítica las tesis de tomistas reconocidos como Cayetano sobre temas como los del concepto objetivo y formal del ente, asunto que el dominico desarrolló ampliamente en su *Comentario al* De ente et essentia *de Tomás de Aquino* escrito entre 1494 y 1495.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> Afirmo, en segundo lugar, que el ente, en cuanto ente, tiene algunas propiedades o atributos que no son meros productos de la razón, sino que se predican de él verdadera y realmente, [...] Porque es absolutamente cierto que todo ente es uno, bueno, etc. [...] Además es legítimo dar como prueba de esto la razón de que la metafísica, ciencia real y verdadera, muestra del ente estas pasiones y no algo ideado por el entendimiento (1963, p.460).

Después de la exposición del uso de la duda deberemos reingresar al pensamiento de Suárez desde su *Metaphysica* para abrir la puerta a retomar algunas ideas que tiene sobre la ciencia ya que la considera necesaria para la felicidad, por lo que la divide en: contemplativa, especulativa, y, práctica. Ya que la primera se orienta a la felicidad y al bienestar de la vida; en la segunda, sirve a la contemplativa y, la tercera está orientada al bienestar necesario en esta vida (1943, p.193). La especulativa, además nos orienta a la verdad, mientras que las ciencias prácticas las divide en necesarias para la vida convencionales para la delectación sensible; diciendo que sigue a Aristóteles (1943, p.217). Considera a las necesarias para la vida a las artes mecánicas como la zapatería, medicina y semejantes, mientras que dentro de las segundas están las artes liberales, la música y la pintura, así como como las que tengan la intención de deleitar a los sentidos. Por lo que pide que pensemos en un tipo de ciencia, es decir, *una ciencia* que contenga a las demás:

> En efecto, si por "una ciencia" entendemos estrictamente un género común de ciencia, de este pasaje se deduce que la contemplación de todos los entes según todas sus nociones específicas no es objeto de ninguna ciencia considerada específicamente sino del género común de ciencia especulativa; mientras que el estudio de los objetos particulares cognoscibles según sus propias nociones, corresponde a las ciencias específicas: y si por "un género de ciencia" entendemos "ciencia genérica por su objeto", tal cual es, por ejemplo, la metafísica, deduciríamos lo mismo de este pasaje que tal ciencia no debería considerar todas las especies del ente sino es bajo la noción común de ente o substancia, mientras que las ciencias especiales estudiarían las especies del ente según sus nociones propias y específicas (1943, p.80).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Menciona que, si pensamos en una ciencia total, esta contendría a todas las ciencias, no solo a las abstractas, como las matemáticas, filosofía –que a veces llama física– y metafísica. "es increíble que todas ellas constituyan verdadera y propiamente una única ciencia humana" (1943, p.66).

> […] no sólo las tres ciencias especulativas –filosofía, matemáticas y metafísica–, sino también morales y racionales y, en una palabra, todas se fundirían en una sola ciencia que constituiría la perfección total del entendimiento humano; lo cual es sencillamente increíble, porque siendo tan diversos, particulares y distintos, y tan independientes entre sí los actos y raciocinios del ingenio humano, no es verosímil que todos puedan concurrir a generar una ciencia única (1943, p.81).

Entonces, retomando lo dicho por Suárez, podemos decir que si pensamos –y podemos pensar– en *una ciencia* que contenga a todas las ciencias es sencillamente increíble, por la diversidad de métodos y objetos de estudio, pero eso mismo que lo hace increíble, es lo que hace retroceder a este jesuita porque al momento rechaza esa posibilidad por ser inverosímil a su época. Sin embargo, no olvidemos que es el entendimiento quien se ocupa de todas las ciencias, pero se destacan las tres ciencias abstractas por lo que se podría pensar en una ciencia única, es decir, que las unificara. Por lo que consideramos que, para su rechazo, se apoya en el que llama *trillado* modo –en que abstraen las ciencias–: "Esta diferencia se origina del tan trillado triple modo de abstracción de la materia" (1943, p. 67). Por lo que si dejáramos ese modo trillado podríamos pensar en una ciencia única que contenga no solo a las tres: filosofía, metafísica y matemáticas –que ahora llamamos teoría general de sistemas– sino a todas las ciencias juntas traspasando sus límites; así como los límites de la ciencia de su tiempo; lástima que lo pensara como inverosímil por el modo trillado de la ciencia de su tiempo. Ese *trillado* modo de separar a estas ciencias –filosofía, metafísica y matemáticas– lleva a Suárez a repetir que todos distinguen estas tres ciencias del resto, como las ciencias morales o prácticas, porque siguen otra norma, fin o método, así:

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> Todos distinguen tres clases de abstracción en las ciencias especulativas y reales –de este tipo las tres antes enumeradas: física, matemáticas y metafísica–, porque en las demás ciencias, sean ciencias morales o prácticas, la unidad de su objeto se considera con otra norma y en otra forma, unas veces por el fin que tiene la misma ciencia y otras por su método. (1943, p. 69).

Pero considera que son diversas y casi sin contacto y método propio: "así el filósofo se aparta de lo sensitivo, el metafísico utiliza en su avance principios universales y enteramente abstractos y el matemático guarda un término medio" (1943, p.67). Suárez insiste en las tres ciencias abstractas por excelencia porque toman las cosas universalmente sin traspasar sus límites, aunque cada una tiene su modo, su método:

> Aquellas tres ciencias, pues, convienen en una forma común de abstracción, porque todas se ocupan de las cosas tomadas universalmente; pero difieren en la abstracción cuasi-formal y precisiva que hacen de la materia porque la filosofía, aunque hace abstracción de lo singular, sin embargo, no la hace de la materia sensible -esto es: de la materia que está sujeta a accidentes sensibles- y hace de ella uso en su tipo de raciocinio. Las matemáticas, en cambio, abstraen conceptualmente pero no de la inteligible, porque la cantidad, por más que se abstraiga no se puede concebir sino como una cosa corpórea y material. La metafísica, finalmente, decimos que abstrae de la materia sensible e inteligible, y no sólo conceptualmente, sino también en cuanto al ser, porque los conceptos del ente que considera se hallan de hecho sin materia: y ésta en la razón de que su concepto propio y objetivo de suyo no incluya a la materia (1943, pp.69-70).

Como acabamos de ver, las tres abstraen, y si no hay una ciencia que las contenga a las tres, entonces cada una de ellas se debe limitar a su propio campo; lo prueba así Suárez:

> […] ninguna ciencia, en efecto, traspasa los límites de su objeto formal o razón íntegramente todo cuanto se encierra en él; por consiguiente, la metafísica considera todos los entes o

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> nociones de entes comprendidos en el ámbito de su abstracción peculiar, pero no va más allá porque lo demás es ya campo de la física o de las matemáticas (1943, pp.70-71).

Pero, si admitimos con Suárez que ninguna ciencia puede traspasar sus límites, tendríamos que preguntar ¿cómo podrían interactuar entre sí, en el entendimiento, al seguir métodos limitados para buscar la verdad? El mismo jesuita da la respuesta a ello:

> […] porque cada ciencia al proporcionarle el conocimiento de su objeto pone al entendimiento en suficiente disposición para distinguirlo de las demás cosas, con tal que las demás cosas sean conocidas; por consiguiente, no hay dificultad en que dos ciencias se ayuden y colaboren en la formación de juicios del tipo discutido, sobre todo si una proporciona el medio cuasi-formal y la otra –valga el término– presenta la materia a que se ha de aplicar ese medio. (1943, p.81).

De esta manera, entonces, por ejemplo, la metafísica puede participar de cualquier investigación y construcción del conocimiento, como lo puede hacer la filosofía y las matemáticas, como ciencias abstractas; del mismo modo pueden interactuar entre sí, y todas ellas con el resto de las ciencias por lo que no traspasa "propiamente los límites de la noción formal de su objeto" (1943, p.83). Con ello ya se puede decir, en palabras de Suárez que la metafísica es de primera necesidad o utilidad para el entendimiento humano porque ayuda a la adquisición de otras ciencias: "perfeccionar al entendimiento –por así decirlo– en sí mismo y mediante las cosas más perfectas y las nociones más dignas de ser conocidas" (1943, p.101). Además, porque todas las ciencias requieren de la metafísica para sus demostraciones y raciocinios:

> […] todas las otras ciencias, en efecto, utilizan frecuentemente principios de la metafísica a los suponen para poder avanzar en sus demostraciones y raciocinios; por eso, como muchas veces pasa, la ignorancia de la metafísica es causa de que se yerre en las otras ciencias" (1943. P. 103).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Si bien las otras ciencias utilizan principios de la metafísica para avanzar en sus demostraciones y raciocinios para evitar yerros, también la necesitan para señalar los objetos de dichas ciencias, afirma Suárez:

> Además, no siempre es necesario que la metafísica inmediatamente por sí misma señale los objetos de las ciencias particulares, basta que establezca los principios y declare los términos de que las otras ciencias se pueden servir para suponer o explicar sus objetos, en la medida que fuere menester (1943, pp.107-108).

Pero ¿Qué tipos de principios establece? Respondamos con unos ejemplos de Suárez:

1) *"Es imposible afirmar y negar al mismo tiempo una misma cosa de un mismo sujeto"* (1943, p. 122).
2) *"Las cosas iguales a una tercera son iguales entre sí"* (1943, p.126).
3) *"Todo lo que es, es uno"* (2011, p.95).
4) *"Todo ente es algo que tiene esencia"* (p.95).
5) *"Es necesario que una misma cosa sea o no sea"* (p.95).
6) *"Uno de los extremos contradictorios destruye necesariamente al otro"* (p.95).
7) *"Cualquier todo es mayor que su parte"* (p.95).
8) *"La substancia es substancia, el accidente es accidente"* (p.95).
9) *"Es imposible que una misma cosa sea y no sea al mismo tiempo"* (p.98).
10) *"Es imposible que de un mismo predicado se afirme o se niegue al mismo tiempo del mismo sujeto"* (p.98).
11) *"Ningún ente es y no es"* (p.98).

Parecen tomados de la lógica a nuestros ojos, para nuestro jesuita son propios de la metafísica, así da la razón de ello:

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

> Pero estos principios de la metafísica a la cual pertenece tratar de lo idéntico y de los diverso, y del ente y no ente, cosas que se involucran en la afirmación y negación; luego, a un por este capítulo le pertenece a la metafísica dar los medios de aprender. (1943, p.126).

Por lo que la metafísica también se involucra en la afirmación y negación, pero pide el mismo jesuita, que no se le confunda con la dialéctica, aunque ambas trabajan de manera conjunta cuando se trata de aprender y de conocer "porque enseñar el modo de aprender es incumbencia propia de la dialéctica, y no se hace de otra manera que, dando los medios de aprender, demostrando su valor y propiedades". (1943, p.126). Así que necesitamos de la dialéctica para enseñar la misma metafísica como del resto de las ciencias abstractas –filosofía y matemáticas–. No olvidemos que, en este fuego cruzado entre las ciencias abstractas, el resto de las ciencias y la dialéctica está en medio de todas, el entendimiento que por medio del raciocinio o en los pensamientos de la mente, es el productor de la ciencia. Por lo que deberemos investigar cómo conocer la ciencia por los medios del saber que se encuentran en las operaciones de la mente, en este autor, su tiempo y el cómo lo podemos interpretar en la actualidad: por el momento, dejamos a Suárez con su explicación general en que abre nuevos caminos a indagar:

> En todo, para exponer lo que es la realidad de las cosas y dar a cada ciencia su propio campo, hemos de tener en cuenta que los medios de aprender propia y formalmente se encuentran en los pensamientos de la mente, o en los actos internos del entendimiento; se fundan en las cosas; y se declaran con palabras. La ciencia, en efecto, consiste en un acto del entendimiento, o en un hábito –esto depende de las diversas clases de ciencia actual o habitual–, y, por consiguiente, es necesario que los medios propios de aprender estén en el entendimiento mismo y en sus actos. Porque del hecho que el hombre adquiere la ciencia por raciocinio, y para llevar a cabo el raciocinio necesita de otras operaciones anteriores o concepciones de las cosas, tales concepciones de la mente dispuestas y ordenadas en tal forma que por sí mismas y directamente se enderecen a la adquisición de la ciencia, se llaman medios de saber; tales medios, por tanto, formalmente están en las operaciones de la mente (1943, pp.126-127).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Si consideramos a la dialéctica, como Suárez, como la disciplina que nos enseña a aprender a conocer las operaciones de la mente y sus medios para adquirir el conocimiento de la ciencia, entonces deberemos de comprender por qué es importante conocer dichas operaciones:

> Y puesto que las operaciones de la mente, para ser rectas y verdaderas, deben ser proporcionadas y acomodadas a las cosas mismas, es necesario que tales medios se funden de alguna manera en las cosas mismas, y se expresen por las palabras que por naturaleza han sido dadas para revelar lo que el alma siente. (1943, p.127).

Por lo que no toca a la metafísica sino a la dialéctica los medios de aprender, por lo que se debe de estudiar primero dialéctica antes que la metafísica: "Afirmamos, pues que al metafísico no le toca directamente el dar medios de aprender, y enseñar el orden y disposición que se han de observar en los conceptos de la mente para que sean aptos para engendrar la ciencia" (1943, p. 128). En esto dice seguir a Aristóteles, así:

> […] que la dialéctica se habría de adquirir antes que las otras ciencias, especialmente antes que la metafísica, por pertenecerle a ella el poner en nuestras manos la manera de aprender; lo cual no es otra cosa que dar los instrumentos de saber, y mostrar el modo propio en que la ciencia trata y prueba las cosas. (1943, p.128).

Lo que pide Suárez a las nuevas generaciones de indagadores es que, si queremos penetrar en su metafísica directamente, estamos errando, por dejar de lado su dialéctica, lo cual dará más luz a la misma *radio dubitandi* sobre la fuerza, aplicación y función de esta porque:

> Consta, en efecto, por la experiencia, que la dialéctica pone en nuestras manos a más de las leyes para definir rectamente, argumentar o demostrar, también sus razones, y aun "a priori" demuestra por qué requiere la recta definición y argumentación tales condiciones y propiedades y otras cosas semejantes (1943, p. 128).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Hay que saber que sabemos, dirá Suárez, para darse cuenta de que se adquiere verdaderamente la ciencia, que se torna luz intelectual que nos permite darnos cuenta de ésta: "pues la ciencia ha de ser luz intelectual perfecta que se manifieste a sí misma, so pena de no ser plenamente evidente, y nadie puede saber si su conocimiento es verdadera ciencia". (1942, p.129). Por eso necesitamos del estudio de la dialéctica pues ella nos permite adquirir verdadera ciencia, para este jesuita:

> En consecuencia, la dialéctica no sólo enseña la manera de adquirir la ciencia, sino que lo enseña científicamente; por lo cual, los que tienen bien formado su juicio acerca de ella, piensan que es no sólo un modo de adquirir la ciencia, sino una verdadera; esto, pues, es propiamente función de la dialéctica y no de la metafísica. (1943, p. 129).

Podemos afirmar que el texto de metafísica de Suárez es a su vez una guía de su propia dialéctica, que bastantes escolásticos y no escolásticos han seguido consciente e inconscientemente ya que la comprensión de su metafísica es a su vez, para sus lectores, una lección, una enseñanza. Su metafísica como toda su obra es práctica de su dialéctica, que debemos a aprender a conocer y reutilizar para ayuda de las futuras generaciones que se quieran formar en la filosofía:

> Efectivamente, como las voces nacen de los conceptos, la dialéctica al dirigirlos y ordenarlos consecuentemente ha de enseñar con qué palabras o con qué forma de palabras se han de expresar para tener valor persuasivo y demostrativo; todo lo cual es por sí mismo claro y resulta evidente de la práctica misma de la dialéctica (1943, p. 130).

Esta unión tan estrecha entre metafísica y dialéctica que hace el padre Suárez muestra la madurez y experiencia como docente, labor que realizó casi toda su vida, ya que como dice es claro por sí mismo y evidente su práctica de la dialéctica en su exposición de la metafísica, en este caso, como en toda su obra. Por lo que falta explorar y explotar toda su riqueza pedagógica, ojalá lo haga –principalmente, pero no de manera exclusiva– pronto alguien de la Compañía de Jesús para sus seminarios, colegios y universidades o alguna otra persona dedicada a la docencia y pedagogía. Para Suárez la metafísica "complementa mucho la técnica de la definición, aunque directamente y por su

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

formalidad no la enseñe". (1943, p.132). E insiste en la ayuda que recibe la metafísica de la dialéctica, como la dialéctica de la misma metafísica así:

> […] la dialéctica, en efecto, ayuda a la metafísica dándole la manera de llegar a la ciencia, mientras la metafísica ayuda a la dialéctica por ser una ciencia general que de cerca y exactamente estudia las cosas que la dialéctica o supone o solamente roza muy de lejos. (1943, p.132).

Suárez sostiene que para Aristóteles la capacidad de enseñar era un signo del hombre sabio, que no se enseñan a sí mismo, pero le permite reforzar su idea sobre la dialéctica, para que la aprendamos, conozcamos y ejercitemos a su modo ya que: "nos enseña a aprender y enseñar, siendo por lo mismo más apta para enseñar que cualquier otra" (1943, p.167). En esa cualquier otra está incluida la misma metafísica, por lo que aprender y enseñar metafísica se hace apoyada en la dialéctica. Repetimos, dentro de su metafísica está incluido el método de enseñar, es decir, su método dialéctico de mostrar esta ciencia abstracta, lo expone así:

> […] hay dos cosas que facilitan la enseñanza: el modo y método de enseñar, y el conocimiento de las cosas y las causas. Ahora bien, en lo que de la primera depende, la enseñanza es incumbencia de la dialéctica, y en ese sentido se puede afirmar que es la más apta para enseñar –aunque mejor se diría para aprender– que ya nos proporciona la forma y el método de enseñanza (1943, p.168).

Aunque para el conocimiento de las cosas y sus causas, para Suárez, hay que apoyarse en la metafísica, que, al unirse con el método de aprender y enseñar, es unir metafísica y dialéctica, aunque al final la dialéctica la subordina a la misma metafísica. No olvidemos que siempre termina privilegiando el estudio de la metafísica, Por ejemplo, elogia mucho a la filosofía moral al grado que dice que en cierto sentido aventajan a las ciencias especulativas, "[…] pero de ninguna manera prueban que absoluta o simplemente la prudencia sea más perfecta que la metafísica, ni que en el orden de las virtudes intelectuales la filosofía moral tenga la primacía" (1943, p.176). Una vez hecha la reafirmación constante de la supremacía de la metafísica, donde el resto de las ciencias son

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

importantes, pero no como la ya mencionada. A pesar de esa supremacía, volvamos a unir a la dialéctica y la metafísica, el pretexto de Suárez es mencionar que para Aristóteles hay un doble amor por los sentidos: "[…] uno por la utilidad, y otro, por el conocimiento" (1943, p.195). Así la utilidad y el conocimiento abren el camino para la ciencia: el aprendizaje y la propia investigación sostiene Suárez (1943, p.195).

Considera que por las voces los signos de los conceptos llegan a la mente, pero también la vista es de gran utilidad para el aprendizaje. Si el percibir voces es una ventaja para aprender, la vista también es importante ya que nos permite escribir y leer los signos de los conceptos que también llegan a la mente, y afirma que se aprende más por la lectura que por las voces (1943, p.195). Pero:

> […] casi toda utilidad de la escritura puede también obtenerse con el oído, y no viceversa, ya que la energía, fuerza y claridad que hay en la voz para expresar los propios conceptos, no puede suplirse con la sola escritura o vista. (1943, p.195)

En la construcción del conocimiento y proceso de aprendizaje es más limitado el oído, que la visita o el tacto, dice Suárez, que de algún modo el tacto vence, por ser un sentido universal, a los otros, pero la vista "[…] como instrumento para la ciencia, por muchos conceptos supera al tacto" (1943, p.197). Para terminar con las palabras que asigna a Aristóteles, que cada sentido tiene su certidumbre, pero "[…] la vista es simplemente más útil para la ciencia, y por esto naturalmente es más amada" (1943, p.198). Pero el oído es el sentido de la enseñanza con apoyo de la vista, dice Suárez, por lo que deberemos utilizar ambos sentidos para que los estudiantes aprendan ciencia, apoyados en el resto de los sentidos, como el tacto. Siguiendo a Aristóteles, considera que algunos animales son capaces de enseñar, pero también de aprender, pero se arriesga menos al decir: "Menos arriesgado es limitarse a afirmar que todos los animales capaces de enseñanza tienen oído, y quizá también vista, memoria y una prudencia metafórica o sagacidad" (1943, p.206).

Para Suárez, si algunos animales son capaces de enseñanza, de aprender, entonces no basta que el hombre tenga razón, sino que debe ejercitarla para aspirar a conocer las ciencias, de llagar a

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

la sabiduría: "[…] la razón, en efecto, es un don natural, no basta si no se cultiva con el arte, y el arte siempre exige utilización de la razón y una atenta consideración, para aplicarse a su obra" (1943, p.206). Pero esa razón debe ser reforzada por la memoria pues de los muchos recuerdos viene la experiencia, como sería el camino para la adquisición de la ciencia como experiencia de los sentidos; porque: "[…] afirma que en los hombres la experiencia es generada por la memoria: 'Porque –dice– muchos recuerdos de la misma cosa forman la totalidad de una experiencia'" (1943, p.207). Por lo que, siguiendo a Aristóteles, dirá Suárez, que hay que comparar los singulares –producto de la vivencia de los sentidos– con la memoria o recuerdos, y si no hay semejanza entre ambas, entonces puede ser engañosa esa experiencia: "pues si no hay suficiente semejanza, frecuentemente parecerá darse experiencia, cuando en realidad no se da. De aquí que la experimentación sea muchas veces engañosa" (1943, p.209).

La experiencia, según lo dicho proviene de los sentidos, de ahí pasa por la mente para llegar a la razón, dice Suárez, por lo que en cierto modo genera conocimiento pues su incertidumbre es inferior a la que se requiere para la ciencia:

> Y aun concediendo que a veces sea cierta con la certidumbre de los sentidos, esta certidumbre parece inferior a la requerida por la ciencia; máxime si se tiene en cuenta que la experimentación no es universal, es decir, no se extiende absolutamente a todos los singulares, y la ciencia comprende también los singulares que no han caído bajo experiencia. A veces es cierto, podemos basarnos en lo que experimentamos para deducir lo mismo de los singulares que no cayeron bajo la experiencia, más esta deducción es muy débil (1943, pp.210-211).

Por lo que piensa en una ciencia que sus principios no se funden en los sentidos, aunque se parta de esa experiencia, pues además se encuentra la memoria, pero aquí resalta Suárez la necesidad de trabajar con los principios, con la verdad, con demostraciones, etc., que no las proporcionan los sentidos, por lo que: "[…] el conocimiento evidente propio de los principios no nace de ningún medio, sino inmediatamente de la misma luz natural" (1943, p.211). Recordemos que más arriba

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

presentamos un listado de principios a considerarse para evitar caer en equívocos o errores al momento de proceder con la luz de la razón. Lo explica así este jesuita:

> Fuera de estos principios tan evidentes, en los cuales –según mi opinión– apenas puede ponerse en tela de juicio el que no necesiten propia existencia, hay otros muy universales y comunes a casi todas las ciencias, por ejemplo: "Todas las cosas iguales a una tercera, son iguales entre sí"; y "El todo es siempre mayor que su parte"; y "Si de cosas iguales se quitan iguales cosas, lo que queda es también igual". En éstos hay que distinguir si el conocimiento de tales principios se adquiere mediante la propia investigación o mediante la enseñanza. Si se adquiere de este segundo modo, creo que no es necesaria la experiencia propiamente dicha, sino que supuesta la que basta para un claro conocimiento de los términos y explicadas suficientemente por la enseñanza de las nociones, sin otra experiencia puede el entendimiento, usando su luz, asentir con la evidencia y certidumbre requerida (1943, p.214).

En este punto, donde se juntan la experiencia y los principios, hará una fuerte crítica a la docencia de su tiempo, llamando mediocre diligencia del maestro, a la actitud de los docentes en filosofía –posiblemente a todos–, y que la experiencia lo confirma, basado en tantos años de servicio y también por sus conocimientos en dialéctica, metafísica y otras ciencias, en que se deja indefenso al estudiante para que adquiera las ciencias por su sola investigación, con el pretexto de que puede intuir la verdad. Hay que preguntarse si es la verdad o la verdad del maestro, que pasa como "la verdad":

> La experiencia misma lo confirma: para admitir estos principios en la enseñanza, nadie espera una inducción basada en muchos singulares, ni tampoco un conocimiento experimental, sino que –supuesta una mediocre diligencia en el maestro– todos entienden facilísimamente la noción de los térmicos y en seguida con la mente intuyen su verdad (1943, p.215).

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Desde esta crítica de Suárez entonces se vuelve vital, desde su experiencia, el uso de la *ratio dubitandi* en sus seguidores de su orden y fuera de ella, pues la duda por sí misma es insuficiente sin experiencia ni comparación sin importar que es para la investigación o la enseñanza, tomando en cuenta otros principios para las diversas ciencias:

> Hay, finalmente, otros principios que son particulares y principio de cada ciencia, y es éstos verosímilmente es necesaria la experiencia y comparación de muchos singulares, para un asentimiento firme y evidente; y esto, no sólo en el caso de la investigación personal –cosa evidentísima– sino aun en el caso de la enseñanza. (1943, p.216).

Para finalizar el trabajo, se mostró el contexto en que se realizó la obra de Francisco Suárez, representante de la vía escolástica jesuita, renovadora de la misma en el siglo XVI, iniciada por Ignacio de Loyola, y que fortalecerá a la escuela de Salamanca, como se le suele nombrar. Por el momento podemos decir que bajo esta luz, y en contra del nominalismo y el escepticismo radical, podemos observar que la duda utilizada por Suárez tiene la finalidad de conducir a la razón a un conocimiento metafísico claro y distinto, o en palabras del autor, preciso y adecuado, reafirmando que, en cuanto ciencia teórica y especulativa, la metafísica genera un conocimiento cierto que, si bien en un nivel de abstracción muy elevado, no está absolutamente ajena a la realidad, puesto que el punto de partida es el ente real existente. Hay muchos más ejemplos del empleo de Suárez de la *ratio dubitandi* en sus disputaciones, pero creemos que con lo ya señalado tenemos una idea clara del uso metódico que el autor hace de la duda. Para terminar, exponiendo otro aspecto de su obra en que la metafísica forma parte de las ciencias abstracta junto a la filosofía y las matemáticas. Donde se enfrentó a pensar en una ciencia que incluya a todas las ciencias, y por qué en su tiempo le descartó por razones de tradición y no de teoría, pues la misma metafísica le permitió ver esa posibilidad. Así como ver la importancia de la dialéctica en la exposición de todas las disciplinas en que se apoya para la exposición de la misma metafísica, como muestra de experiencia en la docencia en el proceso de enseñanza y aprendizaje de la ciencia, en general, donde la experiencia, por medio de los sentidos, y el dominio de los principios como ajenos a la experiencia de los

ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia

sentidos, nos permiten fundamentar el conocimiento. Con lo anterior pretendemos abrir nuevos caminos para el estudio de este autor, del que aún hay mucho que indagar, aprender y aplicar sus propuestas teóricas, prácticas, morales y didácticas, entre otras.

Referencias

Aristóteles. (2014). *Metafísica*. Madrid: Gredos. (Tomás Calvo Martínez, trad.).

Casals, J. (2018). *¿Qué sé yo? La filosofía de Michel de Montaigne.* Madrid: Arpa.

De Scorraille, R. (1917). *El P. Francisco Suárez de la CJ según sus cartas, sus demás escritos inéditos y el creciente número de documentos nuevos.* Barcelona: Subirana.

Descartes, R. (1987). Meditaciones metafísicas y otros textos. (Trads. E. López y M. Graña). Madrid: Gredos.

Fuertes, J. L. (2011). "La estructura de los saberes en la primera escuela de Salamanca", en *CAURIENSIA* Vol. VI.

González, Z. (1886). *Historia de la filosofía*. Tomo III. Madrid: Agustín Jubera.

Guthrie, H. (1989). "La significación histórica de Francisco Suarez" en: Quiles, I. *Francisco Suárez, S.J. Su Metafísica.* Volumen 16. Buenos Aires: Depalma. Pp. 57-85.

Jiménez, D. (2015). "Domingo de Soto", en *La escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno.* Madrid: Verbum.

Duns, J. (1980). "Ordinatio", en *Los Filósofos Medievales* II. Madrid: BAC. (Clemente Fernández, trad.).

López, P. (2020). *Iñigo, Una biografía de San Ignacio de Loyola.* México: Librorum.

Maceiras, M. (2010). "Pensamiento español en el siglo XVI", en *El pensamiento filosófico español Volumen I: De Séneca a Suárez.* (Manuel Maceiras Fafián, edit.). Madrid: Síntesis.

Pedro. (1627). *Commentaria in Libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*. Tomus Primus. Romae.

Poncela, A. (2015). *"Francisco Suárez"*, en *La escuela de Salamanca. Filosofía y humanismo ante el mundo moderno.* Madrid: Verbum.

Quiles, I. (1989) *Francisco Suárez, S.J. Su Metafísica.* Volumen 16. Buenos Aires: Depalma.

Sincronía
Revista de Filosofía, Letras y Humanidades
Departamento de Filosofía / Departamento de Letras
ISSN: 1562-384X
Año XXVIII / Número 85. Enero-Junio 2024
DOI: 10.32870/sincronia
UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA
CENTRO UNIVERSITARIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Quintana, E; Ramírez, L. M. (2023). *La filosofía de Cristo o pacifismo en Erasmo de Roterdam, Luis Vives y Bartolomé de Las Casas.* En prensa. Toluca, UAEMex.

Sánchez, F. (1977). *Que nada se sabe.* Argentina: Aguilar.

Suárez, F. (1597/1963). *Disputaciones Metafísicas.* (Trads. Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón). Madrid: Gredos.

Suárez, F. (1943) *Introducción a la metafísica (1ª de las "Disputaciones Metaphysicae)*. (J. Adúriz, trad.) Buenos Aires: Espasa Calpe

Suárez, F. (2011). *Disputaciones metafísicas*. Presentación de Sergio Rábade Romeo y estudio preliminar de Francisco León Florido. Madrid: Technos.

Tomás de Aquino. (1999). *Comentarios al libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Navarra: EUNSA. (Jorge Morán, trad.).

Villoro, L. (1992). *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento.* México: El Colegio Nacional/FCE.